清史研究前沿 · 灾害与社会

清代佛山镇的义仓、祖庙与地方善举

张佩国　陈喜钠

[摘要] 在清代的佛山镇，义仓几乎承担了所有的地方善举，成为地域社会的“善举联合体”。佛山义仓的运作机制，不是对宗族公产房支轮值原则的简单移植，而是将“九社”“八图”“二十七铺”的里社组织融入到义仓的管理中，且在义仓管理中，力求革除豪族对义仓公产的强占，从而使义仓成为佛山地方善举的母体。在社会联结的意义上，围绕北帝信仰的祖庙，在空间和象征上成为佛山镇公共管理的黏合剂。

[关键词] 义仓　祖庙　二十七铺　地方善举

[中图分类号] K249　**[文献标识码]** A　**[文章编号]** 1002－8587（2022）－01－0058－012

当回顾华南研究的学术史时，以往的研究成果似乎给我们一个错觉：对于广东和福建地域社会差异的印象，广东多祠堂，地域社会呈现了“宗族支配”取向；而闽台多庙宇，地域社会则是以庙宇为中心的联结机制。这是否仅仅是我们的一个“刻板印象”，抑或我们对华南研究的学术史有一定的误解？

科大卫在研究14—18世纪珠江三角洲尤其是佛山的宗族时发现，利用族谱族规建构起来的宗族世家，是通过建立公共祠堂，举行供奉共同祖先的祭祀活动，轮流管理宗族公共财产等方式维持彼此各房支的关系。① 这些宗族因为有了互相交叉的联系以及共同利益，随着宗族人数的增加而壮大，逐步形成了宗族集团，在珠江三角洲的历史发展上产生了不可忽视的影响力。罗一星在关于明清佛山社会经济变迁的研究中，则给出了“宗族士绅化”的解释，并最终提出了“经济平等化与文化一体化互为补充”的观点。② 而郑振满延续了祭祀圈理论的研究，以莆田江口平原的神庙祭典组织为例，认为江口平原历史上的神庙祭典组织不仅是一种宗教组织，也是一种社区组织，因此具备了比祭祀圈更为丰富的内涵。③ 但是在探讨这个社会空间秩序时，他也没有忽视

[收稿日期] 2021－04－18

[作者简介] 张佩国（1966—　），男，上海交通大学历史系长聘教授，上海200240，peiguo66@sjtu.edu.cn；陈喜钠（1995—　），女，肇庆学院旅游与历史文化学院工作人员，肇庆526061，chenxina@zqu.edu.cn

[基金项目] 国家社会科学基金一般项目“明清至民国时期地方善举的历史人类学研究”（17BSH001）阶段性成果。

① 科大卫：《皇帝和祖宗：华南的国家与宗族》，卜永坚译，江苏人民出版社，2009年，第274页。

② 罗一星：《明清佛山经济发展与社会变迁》，广东人民出版社，1994年，第496页。

③ 郑振满：《神庙祭典与社区空间秩序——莆田江口平原的例证》，王铭铭、王斯福主编：《乡土社会的秩序、公正与权威》，中国政法大学出版社，1997年，第198页。

宗族力量。通过分析村庙祭典的组织形式，郑振满发现血缘关系也与地域关系在社区的发展中形成互动。王斯福则通过关注地方节庆及其地域性崇拜的传统，发现“整个中华帝国的景观，被划分成了不同的地域性的崇拜”；而这种地域性崇拜不仅是“帝国”的隐喻和象征，而且还呈现了一个基本的社会联结，因为“将庙宇和宗族的管理者和领导者与地方上的商人、学者以及地主甚至是帝国统治的官员联结起来的这一网络，确实将各种相互都有一个中心的等级关系梳理得很清楚。这是一个基本的联结，其维持着行政等级并对此至关重要”。① 王斯福所说的地域社会基本联结，实际上囊括了民间宗教和宗族视角，只不过他更强调士绅的中介作用。

沿着上述研究，对清代佛山地方善举的探讨，则可以很好地回应华南研究中的“刻板印象”。明清时期尤其是清代，佛山义仓几乎承担了地方社会的所有善举活动，而作为一个善举机构，义仓也成为佛山地方社会的权力“枢纽”。这个“枢纽”，又是通过“二十七铺”的“铺境”制度和祖庙的象征黏合剂，而形成佛山镇的地域社会联结机制。在以往对佛山义仓的研究中，高惠冰利用《佛山义仓总录》《佛山忠义乡志》等史料，对佛山义仓的建立过程、运作模式、特点以及历史作用做了介绍，是较早系统利用一手资料对佛山义仓进行的研究。② 赖达观则就佛山义仓的管理特点和散赈章程进行了整理与分析，肯定了佛山义仓在救荒赈济方面所起的作用。③ 冼剑民认为佛山义仓不仅在农业生产中起到储备的功能，而且在社会管理中也成为重要的控制机构。④ 高惠冰和赖达观的研究，基本上是对清代佛山义仓运作模式的平面式叙述，没有就义仓与佛山地域社会秩序的内在关联进行探讨；冼剑民虽然注意到佛山义仓在地方社会管理中的作用，但并未将“铺区”制度和书院、社学、祖庙等佛山镇公产及象征文化联系起来，进行整体史研究。本文则着重研究清代佛山义仓的运作机制，进而考察义仓如何通过祖庙这一“象征中枢”，而得以展开地方善举的整体实践，由此形成地域社会的整体联结。

一、“何以成镇”：明清佛山镇的结群方式与空间整合

明清时期，佛山镇与湖北汉口镇、江西景德镇、河南朱仙镇并称“四大名镇”。而佛山得以成为“名镇”，离不开其地理优势以及商业手工业的发展。科大卫在关注明清时期的“城”与“镇”的分类时，更好奇镇的领导者怎么思考镇与自己的地位。⑤ 佛山成镇的过程和八图制、九社制以及二十七铺制的实行密切相联。科大卫认为，这些制度是佛山“何以成镇”的具体体现，但其背后是绅士文化在逐步产生影响。这三种制度实践随着时间、事件与人群活动的开展而层层叠加，才使得佛山得以成镇。科大卫如此定义“佛山镇”：“佛山在商业上是一镇，在政治上是一个乡、一个行政单位。”⑥“八图”“九社”与“二十七铺”这三种组织方式，将明清时期的佛山组织起来，同时也区分和整合了佛山民众，而划分方式的变化也带来了新的身份意义。

图甲制在佛山的实行，可以追溯到明初。明洪武三年（1370），“以一百一十户为里，推丁粮多者十人为里长，余百户分为十甲。岁役里长一人，管摄一里之事。城都曰坊，近城曰厢，乡都曰里，十年一周。每里编为一册，册首总为一图”。⑦ 根据图甲制的规划，当时的佛山堡分“八图”，编成“八十甲”。

---

① 王斯福：《帝国的隐喻：中国民间宗教》，赵旭东译，江苏人民出版社，2008 年，第 73、276 页。

② 高惠冰：《清代前期的佛山义仓》，《华南师范大学学报》（社会科学版）1985 年第 3 期。

③ 赖达观：《略论清代佛山义仓》，《佛山师专学报》1990 年第 1 期。

④ 冼剑民：《清代佛山义仓》，《中国农史》1992 年第 2 期。

⑤ 科大卫：《佛山何以成镇？明清时期中国城乡身份的演变》，见《明清社会和礼仪》，曾宪冠译，北京师范大学出版社，2016 年，第 138 页。

⑥ 科大卫：《佛山何以成镇？明清时期中国城乡身份的演变》，见《明清社会和礼仪》，第 148 页。

⑦ 《太原霍氏崇本堂族谱》卷 4《创籍图说》，道光十一年修，佛山市博物馆藏。

明初确立的“八图制”，在里甲制度的框架内确立了入住权，使得外来移民的土著化得到官方认可，同时也是他们自身在地化的建构过程。此后，“八图”反而成了“土著”。“八图会馆”的成立，恰恰呈现了佛山的又一轮土著化过程。

八图会馆又称八图祖祠，额题“赞翼堂”，建于清乾隆四年（1739）。时知县魏绾作《赞翼堂记》，曰：“然开图建籍，直省皆然。惟粤东广州郡属南海县内佛山乡为特异。佛山一乡，内开八图，编八十甲，税富丁多，里皆仁厚。兼以地势坤，龙盘虎踞，水绕峰回，元魁叠出，又成一名镇。四方商贾舟车辐辏，皆由开图建籍，得地得时所致也。余为南邑宰久矣，心焉数之。迨乾隆己未岁，八甲里民于灵应祠前东南侧卜地建祠以妥，开建图籍，先人春秋祀典，以光前届，限互登以劝课，官无考成之误，民无追呼之扰。”[①] 知县最为关心的当然是“劝课”和其自身的“考成”，“开建图籍”，在知县看来，首要意义当在“劝课”；而于佛山八图宗族而言，入住权则是图甲制的在地制度逻辑。

清初，八图宗族与新移居佛山镇的侨寓人士因为公产的争夺发生了几次纠纷。在这几次纠纷中，八图宗族并不再像以往那样占据优势。八图会馆包含了 16 个姓氏，[②] 都是祖先在明初之前就迁入佛山的宗族。八图会馆的主要活动包括各宗族在祖祠奉祀先祖；每年正月初八举行“乡饮”；定期收缴租金。八图会馆的建立是八图土著面对侨寓人士的冲击采取的应对措施，目的是将自己的土著身份与非土著群体区别开来。同时会馆的建立也打破了完全只依某一同姓宗族进行活动的结群方式，而形成一个多姓氏的集团，成为了一个地缘性组织。

如果说“八图”是明初的户籍单位，那么，“九社”则是指佛山的“祭祀单位”。佛山的“九社”分别是：古洛社、宝山社、富里社、弼头社、六村社、细巷社、东头社、万寿社、报恩社，[③] 分为九个社正是以社坛祭祀为依据。与八图制还有一点不同的是，这九个社本身并不是一个平行的关系，还存在着祭祀权的先后顺序。“吾佛凡九社，一古洛、次宝山，而富里、弼头、六村又次之，细巷、东头、万寿又次之，其殿则报恩焉。”[④]

“九社”的分布从何时开始，目前尚无法确定，但可以肯定的是，“九社”在地理方位上的分布决定了他们在祭祀活动中的顺序。围绕着龙翥祠划分的“九社”基本形成了佛山地方社会的祭祀圈，也确定了龙翥祠祭祀中心的地位，“八图”的范围与“九社”基本重合并且包含了“九社”。如果说“八图”的社会功能是轮番应役，那“九社”的最重要功能则是轮值祭祀，这两种结群方式，成为佛山地方社会的重要整合机制。

除了“八图”与“九社”，明清佛山地方社会的治理与整合还有一个特殊的制度，即“二十七铺”。“二十七铺”的出现和发展有一个延续的过程，它最初的设立与黄萧养之乱有密切的联系。

明正统十四年（1449），珠江三角洲爆发了规模浩大的黄萧养之乱。佛山作为珠江三角洲的一个重镇，是黄萧养所要攻占的主要目标。黄萧养之乱爆发之初，佛山当地的乡绅宗族就开始联合起地方民众，自主组建起自卫队伍。当时担任主要领导和决策责任的是佛山“二十二老”。[⑤] 这二十二人基本来自佛山的几大宗族，家产富饶，他们分别是：梁广、梁懋善、霍伯仓、梁厚积、霍佛儿、伦逸森、梁濬浩、冼灏通、梁存庆、何寿凯、冼胜禄、梁敬亲、梁裔坚、伦逸安、谭履祯、梁裔诚、梁颛、梁彝俯、冼光、何文鉴、霍宗礼、陈靖。其中，冼灏通被推选为乡长，年龄最大的是梁广，当时已经 74 岁。在“二十二老”的带领下，佛山上下开始了应对黄萧养的

① 毛维锜等修，陈炎宗总辑：《佛山忠义乡志》卷 11《艺文志・赞翼堂记》，乾隆十七年刻本。
② 罗一星：《明清佛山经济发展与社会变迁》，第 378 页。
③ 毛维锜等修，陈炎宗总辑：《佛山忠义乡志》卷 1《乡域志》。
④《南海佛山霍宗族谱》卷 11《重修忠义第一社纪》，佛山市博物馆藏。
⑤ 毛维锜等修，陈炎宗总辑：《佛山忠义乡志》卷 10《艺文志・世济忠义记》。

准备。

为了更有效率地抵御黄萧养的袭击，“铺”取代“图”和“社”，成为佛山镇最为重要的结群方式，从地理位置上划分成二十四“铺”，这二十四铺分别是：汾水铺、潘涌铺、观音堂铺、福德铺、岳庙铺、祖庙铺、山紫铺、丰宁铺、黄伞铺、纪纲铺、石路铺、真明铺、社亭铺、仙涌铺、医灵庙铺、突岐铺、耆老铺、明心铺、彩阳堂铺、锦澜铺、桥亭铺、明照铺、栅下铺、东头铺。每个铺设立铺长一人，铺长统率三百多名民众，这二十四铺“以战以守”，彼此“首尾联络，互相应援”，成为战时的重要组织形式。“二十四铺”是从战时防御考虑，因此与户籍和祭祀没有直接关系，原先的人群聚集方式在一定程度上被打破，大族之前“抱团而居”的状态也受到影响。“二十四铺”的防御方式很好地抵御了黄萧养之乱，铺区的划分方式并没有随着战乱结束而被废止，反而保留下来，并且又有了新的扩展。乾隆年间，在“二十四铺”的基础上又新增了大基铺成为“二十五铺”，随着佛山经济的发展以及市镇人口的不断增加，道光年间又新增富文铺、鹤园铺，最终形成“二十七铺”。[①]

从“二十四铺”到“二十七铺”，“铺”的概念和内涵也发生了一定的变化，如果说一开始设立的“二十四铺”是为了抗击黄萧养之乱，是一种防卫机构，那战乱后还保留下来的铺区制，[②]就从防卫单位变成街区划分单位了。随着商业的发展，“铺区”制成为划分人群、行业的主要方式。

“八图”“九社”与“二十七铺”，就这样成为清代佛山市镇的社区基本制度，但是这三种制度并非完全平行、对立，一个来自佛山的乡民，可能同时被包容进这三种制度框架内。“八图”、“九社”与“二十七铺”之间的人群重叠，构成了佛山镇的基本结群方式和空间秩序整合。

二、义仓：一个“善举联合体”

雍正九年（1731），有士绅禀告官府称，石头霍氏家族的第十一世孙在佛山汾水河正埠码头空地私占义仓义渡公产修建两间房子，请求南海知县对这种“不正当”行为做出处罚。[③]作于道光二十七年（1847）的《官埠碑记》[④]详细记载了这次士绅群体对于霍家大族利用码头空地牟利的不满，以及官府的解决方式：

> 霍文元等抢占佛山忠义乡汾水正埠渡头盖铺包塞炮眼、茶亭、示亭一案，雍正九年四月内控，蒙仁台赏示饬禁。迨六月三十日，复蒙亲勘炮眼盖铺包塞，随蒙朱谕，内开：闸内右傍铺面与闸内中间偏厦一间，本应折（拆）除，但查已历数年，姑准暂存。如有倒坏，不许修建，听其自销可也。碑中税地字样凿去，以杜后争等谕。

绅士何时际等人认为，霍文元倚仗自己的大族和官绅身份，强占本该属于义仓公产的汾水正埠码头空地搭建商铺牟利。实际上，石头霍氏长期拥有该空地的“税地”资格，并非如何时际等士绅所诉称的“抢占”；只是雍正年间，侨寓士人与商人群体的发展壮大，使得他们开始挑战原属八图石头霍氏的权威。最终，知县作出的裁决，也是一种调和双方诉求的折中办法。石碑上的“税地”字样也就此凿掉，“以杜后争”。

此后，这块空地，又由霍氏的“税地”变为“官埠”。乾隆四十八年，乡人陈梦先等捐资于汾水正埠建铺十间，所收铺租原本只作为祭祀及书院会课之用，因为支出不多，因此租银每年

---

① 吴荣光等纂：《佛山忠义乡志》卷1《乡域志·铺社》，道光十年刻本。

② 余清良的《明代“铺”、“境”、“社”含义考辨——以福建地区为例》一文（《世界大变迁视角下的明代中国——国际学术研讨会论文集》，2011年），虽然研究对象是明代的福建，但对于我们理解佛山的“铺”也有一定的参考作用。

③《佛镇义仓总录》卷1《南海县正堂刘太爷永禁堆积筑占搭盖抽剥碑记》，道光二十七年刊本，佛山市博物馆藏。

④《佛镇义仓总录》卷1《官埠碑记》。

有所剩余。乾隆五十年，汾水正埠经毛知县“勘明界址，系通乡税地”，才算由霍氏“税地”正式变成“通乡税地”。乾隆六十年，举人李天达、劳潼等人首次倡议建立义仓，汾水正埠铺租是为建仓、积谷之用，随后禀报官府立案批准，买地建仓；此外，义仓的运作基础和资金来源主要由祖庙庙产、渡船收入构成。随着善举活动的拓展，不断扩大固定资产，在正埠牌坊外辟地作地摊，按摊位招标承租；又在佛山书院外建店铺和地摊，同样是招标承租。由此义仓每年有了可观的固定收入。管理方面主要由把持“乡事”的民间机构“大魁堂”主持。随后根据义仓的发展，又添置房产和渡船，收租充实经费，并扩大仓址。[①]

嘉庆二年（1797）六月，台风袭击佛山，埠内船户彭恒高等人的船艇在台风中遭破坏，无法继续开船，于是求助当地士绅。举人李天达等人再次出面协调寻求解决方法，发现前一年重修灵应祠的时候，乡民所捐的修复费用还有部分剩余，于是将银两交付给船匠购买工料，重新制造船只，并将修好的船只租赁给彭恒高等疍户，解决他们的生计问题。租赁费用逐年交付，所交数目都相继并入义仓公产，用来籴谷添储。[②]

除了不甘心大族豪强对于义仓公产的占据，侨寓人士也开始了对于“文化财产”的竞争。崇正社学是佛山地区最早设立的社学，始创于洪武八年。社学的规模大，学生多，是明代佛山社会最主要的教育中心。除了承担教育职能，崇正社学同时也是“八图”地方精英的聚会议事之所。

正德十六年（1521），广东提学副使魏校发动了大规模捣毁淫祠的活动，将那些没有得到国家承认的民间宗教场所视为淫祠加以捣毁。所谓“捣淫祠”，并不是拆毁“淫祠”，而是利用原有建筑设立社学，以教化民众。[③]佛山在这次活动中也创立了社学，一开始建立了择善、主善、明善、养善等四个社学。[④]后又改为蒙养、敦本、崇正、厚俗等社学。[⑤]

清初，仅剩崇正社学。崇正社学位于灵应祠（即祖庙）左侧，前身是佛寺，明洪武八年将文昌神请至中座，并且命名为文昌堂。“毁淫祠”之际，将这座文昌堂改为社学。[⑥]

崇正社学的运营资金，来自当地大族绅士的捐献，以及祖庙每年的租金或者文昌堂自身的租借费用，等等。[⑦]崇正社学的修复、经营和使用与佛山的“八图”乡绅们有着密切联系。而在其中起最主要的组织和支持作用的，恰恰是佛山“八图”宗族。

但是崇正社学始终面对的还是土著子弟，侨寓人士没有参与议事的权力，其子弟也没有在崇正社学受教育的机会。康熙八年（1669），侨寓人士仿照崇正社学创办了一个属于自己的田心书院：[⑧]

> 田心书院者，始于康熙八年，佛山侨籍人士建，以祀文昌，暇则以此会文焉，地环以田，故曰田心。

田心书院的形式和内容仿照崇正社学，亦祭文昌神，因此也具备了文化教育以及祭祀功能，或是侨寓人士被逼无奈、另辟蹊径，但亦有与“八图”土著相抗衡之意。

每逢正月初六日，“八图”土著宗族会集中于崇正社学举行祭祀文昌帝的仪式，而仿照这个做法，侨寓人士则是选择在正月十一日，聚集于田心书院进行祭祀，并且“次日柬乡友会文”。[⑨]

---

① 《佛镇义仓总录》卷1《奉宪建立义仓碑》。
② 吴荣光等纂：《佛山忠义乡志》卷13《乡禁志·广储义仓碑示》。
③ 井上徹：《明代广东的城市与儒教化》，《传统中国研究集刊》2008年第5期。
④ 戴璟修，张岳纂：《广东通志初稿》卷16《学校志·社学附》，嘉靖刻本。
⑤ 吴荣光等纂：《佛山忠义乡志》卷12《金石志·重修佛山田心书院碑记》。
⑥ 毛维锜等修，陈炎宗总辑：《佛山忠义乡志》卷10《艺文志·修崇正社学记》。
⑦ 冼宝干等纂：《佛山忠义乡志》卷5《教育志·社学·崇正社学沿革纪》，民国十二年铅印本。
⑧ 吴荣光等纂：《佛山忠义乡志》卷12《金石志·重修佛山田心书院碑记》。
⑨ 毛维锜等修，陈炎宗总辑：《佛山忠义乡志》卷6《乡俗志》。

除了祭祀活动，田心书院最主要的职能是对侨寓人士子弟的文化教育。讲学课文是书院的主要活动，在田心书院就读过的吴荣光就将田心书院称为“少时会文之所”。田心书院的经费主要来自侨寓人士的捐赠以及置业捐赠后所得的租金，还有向官府申请拨款，等等。

清代，曾经是佛山地方文化教育中心的崇正社学的功能开始发生变化，不再继续作为“八图”宗族子弟读书会课的地方，变成单纯祭祀文昌帝的中心场所。祭祀功能保留了下来，但是教育职能则几乎消失了。而原先应该在崇正社学读书会文的学生，则转到田心书院学习，佛山地方社会开始发生了“权势转移”。

除了学生数量，田心书院的公产也在不断增加。嘉庆四年，两广总督拨银 2218 两，外加两处置产收租，道光十年又增加了 5 处房产，据不完全统计，到光绪年间，田心书院每年至少有 910 银元入息，收入可观。①

因为资金雄厚，书院鼓励学子多参加书院活动，并且给予一定奖励，每个月参加课试的人，可以获得纸卷茶面之类的小礼品，课试第一名还可以得到银一两的奖金，因此每月参加课试的人多达四五百。书院设司事一人，又“岁举六家轮流稽查”。道光以后，田心书院则归大魁堂管理。②

田心书院之外，还有另一处重要书院，即佛山书院。佛山书院前身是汾江义学，在栅下铺，是乾隆九年佛山同知与士绅们捐钱所建。嘉庆七年，汾江义学迁至丰宁铺衙旁街分府衙门左首，改为佛山书院。③ 随着捐赠资金与产业的扩大，佛山书院将周边空地所搭建的铺业出租，所得租金部分成为义仓公产。④

随着崇正社学的衰微及田心书院和佛山书院的兴盛，两座书院也成为义仓的公产，均反映了侨寓人士和绅商在清代逐渐取得了佛山镇的文化领导权，他们广泛参与甚或主导义仓管理，从而使得义仓成为佛山镇的地方善举“母体”。虽然义仓一开始是为灾荒赈济而建，但是义仓的功能绝非单一的赈济，还承担了诸如“拾婴”、修筑公用建筑、埋葬流尸、疏浚河涌等公共事务。

乾嘉年间，佛山就有了拾婴会，由义仓监管，每逢发现有被遗弃的婴儿就会送去养育，相关费用由义仓承担。⑤ 佛山镇因连年荒歉，贫困百姓温饱问题不能解决，在祖庙前两旁走廊饿死灾民的事情多有发生。为了照顾这些穷人流民以及维护祖庙秩序，相关士绅于是决定在祖庙铺楼观里修建栖丐园，以供穷人流民栖息。其中丐头，每月祖庙给予工食银两，但是要求这些流民不得留难、索诈他人以及当地民众。如果这些流民死亡，可以提供棺材用于埋葬。佛山地区因为地势低洼不平，且春夏季节雨水较多，道路、河道通畅成为一大民生问题，于是义仓也多次资助疏浚河道、修桥造路工程。⑥

嘉庆十七年所立“分宪官核定义仓章程条款碑”显示，义仓采取轮值制度，由“二十四铺”轮流管理。⑦ 以三铺为一班，每班公推该铺内的六个人同到义仓办理，以三月、六月、九月、十二月的二十日为交接日期，当值士绅和耆老的姓名，从接手事务的当天起，就标明在义仓的门首。仓内设司事一人登记相关数目，同时负责处理零星杂务。每月将具体收支数目排列清楚标贴在仓内、仓外进行公告。另外雇用一人负责看守义仓，同时担任打理门户、清扫仓所、昼

① 梁世徵：《田心书院田铺图形》，宣统元年刻本，佛山市博物馆藏。

② 吴荣光等纂：《佛山忠义乡志》卷 12《金石志・重修佛山田心书院碑记》。

③ 吴荣光等纂：《佛山忠义乡志》卷 12《金石志・汾江义学记》。

④《佛镇义仓总录》卷 1《开投佛山书院外各铺地并地摊章程列》。

⑤ 吴荣光等纂：《佛山忠义乡志》卷 6《乡事志》。

⑥《佛山清涌碑记》，光绪十二年，见广东省社会科学院历史研究所中国古代史研究室等编：《明清佛山碑刻文献经济资料》，广东人民出版社，1987 年，第 210 页。

⑦ 佛山当时已经有“二十七铺”，在义仓铺区轮值的制度设计中，将其中的六个铺合并为三个铺，分别称为“潘涌鹤园铺”“栅下东头铺”“纪纲石路铺”。故义仓轮值可称“二十四铺”，于铺区制度而言，仍称“二十七铺”。

夜巡逻以及畜养猫犬等等事务，其工食按月支付银一两八钱，不得携带家人入住，也不许寄歇闲人，倘若上下班各铺值事有私相挪借、窜通侵蚀之事，司事之人不行通知，镇内绅耆禀告追究，即以通同作弊论，禀报官府追究。[①] 义仓的轮值制度，与“二十七铺”的“铺区”制度重叠，也表明义仓善举的覆盖范围超越了“八图”“九社”的土著人群，而是惠及整个佛山镇。

每逢籴谷之日，由士绅耆老商议推举数人前往米市购买，如果籴谷出现不公正行为，一经发现则加倍处罚。籴米散赈、储存过程中出现粮食腐坏、晒谷换谷由谁经手负责都要全部公开，与粮食有关的每个环节都落实到具体的负责人。[②] 佛山义仓轮值的方式打破了大家族对于地方善举的垄断。

每次义仓散赈会雇用临时工，按日算钱。每日每工碾米四担，则支付工钱一钱五分。除了雇用碾米工，还雇用散米工，但是散米者需要绅士耆老的引荐，以防出现不公正行为。散米的数量、人数全部都要记录清楚，以便后期清算审查，为了防止重复以及混乱，散米对象根据官府黄册确定。义仓自开始创建到关闭，一共进行了 9 次大规模的赈济救灾活动，分别是乾隆年间 4 次、嘉庆年间 2 次、道光年间 3 次。其中道光十一年一共放赈 54 日，散给 10923 户，共救济人口 48700 多人，出谷 1016100 斤。[③] 根据《佛镇义仓总录》记载，开仓散米的最后两天，是将散米分发给乞丐们，一天分给男乞丐，一天分给女乞丐。乞丐们不一定是来自佛山，但是义仓仍然将他们视为救济对象。

义仓管理固然需要一套相对完善的制度，但绅董的道德品格无疑也是极为重要的。世居佛山的劳潼，不仅是佛山义仓轮值制度的创立者，还是公正管理的践行者，“先生复憾先事无预备之策，临时补救，所益无几，宜立义仓，名隶于官，事理于民。主事者公举，一年而代，无得擅借升斗，岁羡所入以籴谷，毋储银，侵渔者罚之，所以矫社仓之失也”。[④] 所谓“名隶于官，事理于民”，可以看出义仓管理的民间自主性，也是力图杜绝官吏、里胥“侵渔”的制度设计。

“铺区”轮值成为义仓管理的基本制度框架，在一定程度上使义仓绅董权力受到制约。而官府似乎对义仓绅董不太信任，总希望在适当的时机将义仓由民办转为官办。道光十年，义仓经管发生危机，官府欲借机收归官办，以冼沂、方钰为首的士绅强烈反对官府试图将义仓转为官办的行为，最终保留了义仓的民办性质。[⑤] 到了光绪年间，官府再次提及了将义仓转为官办的想法，但最终都是在士绅的强烈反对下未能得逞。[⑥]

可以将佛山义仓看作一个以二十四铺轮值为基本制度框架、由士绅轮流管理的“善举联合体”。[⑦] 这个“善举联合体”几乎覆盖了佛山镇的所有善举活动，复杂的义仓管理制度的背后，是地方社会多重力量的纠葛。

三、祖庙：不仅是象征

义仓的运作机制与作为佛山祭祀中心的祖庙有着不可分割的联系。祖庙，始建于北宋元丰年间（1078—1085），又称“龙翥祠”“灵应祠”，供奉真武玄天上帝。因为在佛山民众心中有如“祖堂”的说法，因此更多称之为祖庙。据罗一星统计，清代佛山各铺神庙一共 170 座，所祭祀

---

① 《佛镇义仓总录》卷 3《义仓散赈章程总录》。

② 《佛镇义仓总录》卷 3《义仓散赈章程总录》。

③ 冼宝干等纂:《佛山忠义乡志》卷 11《乡事志》。

④ 吴应逵:《劳莪野先生传》,《广东文征》改编本，第 5 册，香港中文大学出版社，1978 年，第 250 页。转引自《明清佛山碑刻文献经济资料》，第 391 页。

⑤ 郑梦玉等修，梁绍献等纂:《南海县志》卷 14《冼沂附方珏列传》，同治十一年刊本。

⑥ 冼宝干等纂:《佛山忠义乡志》卷 17《慈善志・仓储・佛山义仓》。

⑦ 夫马进:《中国善会善堂史研究》，伍跃、杨文信、张学锋译，商务印书馆，2005 年，第 466 页。

的神明多达五六十种。[1] 数量繁多的主庙、公庙、街庙自成系统，互相重叠，形成一套与佛山社区结构相吻合的祭祀系统。而祖庙是佛山镇乃至珠江三角洲规模最大的北帝庙，其建筑群包括祖庙正殿、三门、锦香池、灵应牌坊、崇正社学、忠义流芳祠等建筑。

自元代起，祖庙北帝的显灵故事层出不穷，广为流传。明代黄萧养之乱、历次祖庙修缮、北帝诞等等活动都有相关的北帝显灵传说。比如，明洪武五年重修祖庙时，发现泉眼奔涌，一木块从淤泥中出现，且干净如新，乡老认为这是北帝显灵，随即将此木雕琢成佛像供拜。黄萧养之乱时，乡人在祖庙占卜祈求指点与保护，听从“北帝指示”。传说称，在与黄萧养对战时，有人目睹了北帝“助战”，称看见一人穿青袍骑白马走于栅外，并且出现了蚊子“协战”等传说。这些传说成为北帝保护佛山的“灵迹”，也随之令祖庙在佛山民众心中的地位更加重要，并且逐步地将祖庙上升到主神庙。

祖庙每年举办各种各样的仪式，这是涉及佛山合镇居民的活动。祖庙的四大祭祀仪式分别是北帝坐祠堂、北帝巡游、烧大爆、乡饮酒礼。

（1）北帝坐祠堂，是指将北帝神像逐日安放在“八图”土著各自的宗祠内由各图祭拜。这场活动从每年的正月初六日开始，一直延续到三月底。能将北帝请到自家祠堂的只有明初被编入里甲的家户，每一户将北帝请到自己家祠堂过夜，隔天北帝又被送回祖庙，由下一户八图家庭请回家里祠堂供拜。这个祭祀活动几乎是“八图”宗族的“特权活动”。请北帝在自家祠堂过夜，显示了谁家是原始“八图”土著的身份，是一种先来后到的排序。

（2）北帝巡游，祖庙游神活动一共有五次：正月初六日、二月十五日、三月初三日、七月初八日、九月初九日。明初时候的北帝巡游是在九社范围内进行，后来随着铺区制的扩大，北帝巡游的范围也随之进行拓展，到了清乾隆年间，北帝巡游覆盖了整个镇区的范围。[2] 在巡游过程中，侨寓人士中的绅士群体也有权加入到仪式中。

（3）烧大爆，是指燃烧巨大的爆竹然后抢其炮首的活动，每年三月初四日即北帝诞的隔天进行。烧大爆是一场全民性的活动，不论年龄、性别、家族，都可以参与。

（4）乡饮酒礼，祖庙祭祀后 70 岁以上父老参加的酒宴。

祖庙作为信仰中心，通过仪式活动将整个佛山镇的民众连结起来，与此同时，不同群体也借助祖庙的节诞仪式来重塑身份与地位。

士绅想要通过义仓的管理而就此直接成为佛山镇的领导者是有一定难度的，他们必须通过参与地方社会的节庆仪式来加入区域社会网络的活动中。正如杜赞奇在《文化、权力与国家》中所提及的“权力的文化网络”,[3] 乡村社会中多种组织体系和塑造权力运作的各种规范构成了文化网络，而祖庙正是佛山的文化网络中心。

在地方权力运作机制中，明清时期的嘉会堂与大魁堂都有着重要的影响力。这两个机构与佛山的祭祀中心——祖庙有着非同寻常的关系。肖海明曾总结了佛山传统社会的政治特点，认为佛山的政治权力长期掌握在地方和官方两条系统中，[4] 地方权力结构，以乡判、乡耆、乡长—铺“公会”—嘉会堂—大魁堂为发展线索；官方权力机构，以官祀—通判、同知、经历—文武四衙为发展线索。

嘉会堂创办之后，定期举办的“岁有会”就是祖庙的“庙议”，绅士聚集在一起议论公共事务，商讨对策与改进的地方。但是明天启七年（1627）因为“庭除湫溢”，而且门庭迂回曲折，

---

① 罗一星：《明清佛山经济发展与社会变迁》，第 433 页。

② 《佛镇祖庙玄天上帝巡游路径》，佛山市博物馆藏，转引自罗一星：《明清佛山经济发展与社会变迁》，第 448-450 页。

③ 杜赞奇：《文化、权力与国家：1900—1942 年的华北农村》，王福明译，江苏人民出版社，1995 年，第 13 页。

④ 肖海明：《中枢与象征：佛山祖庙的历史、艺术与社会》，文物出版社，2009 年，第 120 页。

于是有人提议将嘉会堂改迁至他处，随后在黄伞铺的居仁里新建了乡仕会馆，又称乡仕祠。[①] 乡仕祠离开了祖庙的“辐射空间”后，就没有了“庙议”的说法，并且逐渐失去了管理乡事的职能，主要承担的事务是祭祀先贤。

清初，佛山最有影响力的公共机构是由“八图”公推值事组成的管理祖庙的“庙会”。管理人员大多为土著“八图”宗族的后代，在灵应祠内设立庙会，由“值事”负责处理祖庙事务，主要事务包括管理祖庙庙产的租银出纳以及举办乡饮等等。“值事”的选择和轮管从“八图”宗族中公推，任期一年，每年年底交接。[②]

随着参加科举考试人数的增多，士绅群体逐步扩大。据统计清代佛山考中进士者 38 人，举人 181 人，各类仕宦 459 人。[③] 祖庙的日常事务基本由“八图”所掌握，士绅集团对“八图”在祖庙管理上的疏漏感到不满，多次控诉“八图”侵吞祖庙财产，以此争夺祖庙主导权。

乾隆二年（1737），生员李懋谐在访查过程中得知祖庙会首、里民陈金望等人有侵蚀祖庙租银之嫌，于是向南海县衙控告。南海知县魏绾受理后，翻查祖庙祠租的年收支账簿，发现与碑载数额有所不同，显然中间有所侵蚀，于是质讯陈金望等人。陈金望等人只供认收得庙租 320 余两，与碑载额租 391 两 9 钱仍相差较大。又查阅各里民自雍正四年至十三年的收支数目，发现“多属冒销”，“多系不经之费”。[④] 虽然魏绾并没有追究陈金望等人的责任，但是他也由此批准成立新的祖庙管理机构，用来代替旧的、由“八图”宗族所构成的祖庙“庙会”；这个管理机构里的八位董事由镇里绅士、里民推荐组成，这将“八图”土著与新兴侨寓人士都吸收进去，并规定值年里排不得参与。这个新成立的机构，很可能就是后来在佛山社会起着重要管理作用的机构大魁堂的前身。

乾隆二十一年、乾隆二十六年和嘉庆二十四年，大魁堂已经在管理祖庙（灵应祠）租银，分别用于汾江义学、崇正社学和佛山书院的运营和修缮。[⑤] 而“大魁堂者，明时乡人继乡仕诸公后，建此以处办乡事”之说，[⑥] 是冼宝干在民国初年编纂《佛山忠义乡志》时对大魁堂职能的解释，可能将“大魁堂”建筑与机构混为一谈了。而据罗一星推测，大魁堂作为建筑，可能在明代就已存在，最晚当在康熙二十四年，只不过当时还不是祖庙管理机构。[⑦]

至道光十三年，“乡事由斯会集议决”，由“大魁堂司事传阖镇绅士”公议。[⑧] 大魁堂便以祖庙（即灵应祠）及其庙产为议事空间和公产来源，并配合义仓诸善举的管理，成为佛山镇的权力中枢。大魁堂的值事从士绅群体中挑选，只要热心公益品行端正，无论出身背景、年龄职业与功名官职高低，也不分八图土著或者侨寓人士。从一定意义上看，在道光年间，所谓“侨寓人士”也已经完成了“土著化”的历史进程。

大魁堂的管理系统有多个环节，基本包含了佛山社会的各种公共事务。大魁堂管理系统有三个子系统，即祖庙、义仓与书院。罗一星进一步总结认为：“大魁堂及其所集合的佛山士绅，就是控制着整个佛山社会系统的核心。综上所述，大魁堂是清代佛山土著里排势力下降、侨寓和士绅势力抬头的产物。乾隆三年以后，佛山士绅通过组织大魁堂，掌握了祖庙、义仓以及田心书院的管理权，控制着阖镇祭祀、赈济和教育事业，决定着阖镇公益事业的发展进程，在佛

---

① 毛维锜等修，陈炎宗总辑：《佛山忠义乡志》卷 10《艺文志・乡仕会馆记》。

② 吴荣光等纂：《佛山忠义乡志》卷 12《金石志・清复灵应祠租杂记》。

③ 冼宝干等纂：《佛山忠义乡志》卷 13《选举志》。

④ 毛维锜等修，陈炎宗总辑：《佛山忠义乡志》卷 11《艺文志・贮庙租建义学碑记》。

⑤ 分别参阅吴荣光等纂：《佛山忠义乡志》卷 12《金石志》；卷 4《乡学志》；卷 6《乡事志》。

⑥ 冼宝干等纂：《佛山忠义乡志》卷 3《建置志》。

⑦ 参阅罗一星：《明清佛山经济发展与社会变迁》，第 362 页。

⑧《佛镇义仓总录》卷 2《劝七市米户照实报谷价启》。

山社会生活中扮演着举足轻重的角色。”[①]

官府既肯定“八图”宗族与侨寓绅士两大集团对于佛山地方社会的贡献和影响力，又屡次插手义仓事务。像义渡码头空地纠纷的解决也说明，官府并不偏袒“八图”土著大族，也不完全照顾上升的新兴士绅阶层，官府似乎在这两大集团之间寻求某种平衡。至清末，祖庙（灵应祠）作为佛山阖镇的祭祀空间、主要公产，经由义仓的铺区轮值制度，由大魁堂的士绅权力中枢得以整合。

四、讨论

虽然佛山镇义仓一开始是为灾荒赈济而建，但是义仓的功能绝非是单一的，除了赈济救荒的作用外，还承担其他地方公共事务。义仓作为一个承担不同社会功能的“善举联合体”，与夫马进所研究的杭州善堂联合体有互相参照的意义。但是杭州善会善堂联合体与佛山义仓这个“善举联合体”之间还是存在着很大的区别。佛山义仓的“善举联合体”意义，在于其承担功能的多重性，杭州善堂联合体的“联合”意义在于多个善堂之间的联合。

科大卫认为华南宗族并不仅是一个单纯的宗族组织，更是一个控制财产的集团。因为宗族不仅拥有财产，分配花红，更因为有许许多多形形色色的社会活动配合宗族对财产的控制。这个配合过程使得宗族成为举办地方公共事务的基本组织。但是佛山这样一个庞大的市镇，加上商业发达，绝非某一个宗族就可以完全控制，因此，管理佛山地方社会的，是各团体首领所缔结的联盟。联盟内部“管理轮流交替”“财产人人有份”，这两大原则也被应用到义仓的管理上。[②]

但这并不意味着科大卫赞同完全的“宗族支配论”。取得文化主导权的机制不是完全来自宗族，科大卫把宗族轮值的方式移植到对义仓管理的解释，给人一种宗族支配的错觉，但是从地方善举运行机制的角度看，佛山地方士绅集团的成员们来自不同宗族，绅董的共同管理正是为了防止某一宗族一枝独大；当然，像劳潼、冼沂等名绅，其影响力背后也肯定有宗族力量的支持。义仓、祖庙的事务与公产管理的制度实践中，“二十七铺”轮值制度，也不完全是对宗族“财产人人有份”的简单移植。明后期至清代，“铺区”制度在一定程度上取代“九社”“八图”的社祭与里甲制度，呈现了佛山阖镇的社区整合意义。“二十七铺”轮值制度与义仓、祖庙的管理日益紧密地结合起来，更使得佛山地方善举机制覆盖了全部镇域。

而罗一星详细论述了明清两代的佛山宗族组织，着重探讨佛山社区城市化过程中宗族的历史，围绕地方事务的管理形成一个“宗族士绅化”的过程。他指出，明代嘉靖万历年间，佛山士绅集团的兴起，促成了佛山宗族组织重构和发展的契机。清代，随着商品经济的迅速繁荣和侨寓人士大量移入，佛山土著宗族组织式微。这也是经济平等化与文化一体化的过程。[③] 祖庙作为一个象征空间，在权力运作机制上与大魁堂这一“乡事”议决中心相重叠，可以解释为佛山镇至清末完成了所谓文化一体化的过程，但是这一过程，用侨寓人士的“土著化”来解释则更为贴切；况且，侨寓人士中，既有科宦名士，也有绅商，甚至还有“庶民”商人，这就很难用“经济平等化”来解释了。

由“宗族士绅化”到宗族式微的说法，显然无法解释长时段佛山宗族的变迁，也很难解释晚明至清代某一“功名望族”无法一枝独大这一现象，甚至像石头霍氏也不得不让渡自家的“税地”给义渡“官地”。清代以义仓和祖庙为政治—象征中心的地方善举运作机制，并不说明

---

① 罗一星：《明清佛山经济发展与社会变迁》，第 377 页。

② 科大卫：《皇帝和祖宗——华南的国家与宗族》，第 274 页。

③ 罗一星：《明清佛山经济发展与社会变迁》，第 326–327、494 页。

宗族的衰落，也不是对“宗族士绅化”的完全否定。这需要从佛山地方善举运作机制的整体实践去解释。在佛山的经验中，经过数次的冲突与力量的重置，士绅集团发现，要最大限度地利用祖庙的象征符号作为黏合剂，来加强自身的权威性，且只有参与到祖庙的日常事务中，才算是真正进入佛山的“乡事议决”中心。祖庙在信仰象征与空间格局上包含了“八图”大族、“九社”祭祀群、“二十七铺”以及侨寓士绅集团，其公共活动都离不开祖庙。

祖庙又是如何成为佛山的“乡事”中心？人们围绕祖庙“做文章”，是因为祖庙及其北帝信仰是佛山社会重要的黏合剂，北帝出巡的路线是社区形成的重要标志，仪式的进行是彰显群体地位的重要途径。也许在明代，“北帝坐祠堂”的仪式对于“八图”土著宗族而言还具有重要的权力实践意义，至晚清，“八图”土著宗族的这一祭祀权虽然得以保留，但是已经对阖镇“乡事议决”不构成首要意义了。

乾隆年间，义仓和祖庙管理机构“大魁堂”的职能叠加，成为一个权力交汇的节点，佛山义仓本身的管理机制，不是将宗族公产的房支轮值原则移植到义仓的管理中，而是将佛山社会发展过程中出现的“九社”“八图”“二十七铺”的里社组织融入到义仓的管理中，且在义仓管理中，力求革除豪族对义仓公产的强占，从而使义仓成为佛山地方善举的母体。在这一过程中，侨寓人士和商人群体的“土著化”是一条重要的权力“红线”，而原“八图”土著宗族则逐渐失去对义仓、祖庙、书院的控制权，从而发生所谓的“权势转移”。在社会联结的意义上，围绕北帝信仰的祖庙，在空间和象征上成为佛山镇“乡事议决”的中枢。所以，作为佛山阖镇“善举联合体”的义仓所呈现的基本社会联结和等级秩序，与祖庙的象征空间是叠合在一起的。如果说这是“帝国的隐喻”，那也应当是一个整体的历史实践过程，而不是“帝国”象征在民间的简单投射。

Reference

Faure, David. “Cong xianggang xinjie xiangcun diaocha suojian mingqing xiangcun shehui de yanbian”(The evolution of rural society in the Ming and Qing dynasties as seen from the rural survey in the New Territories of Hong Kong). in *Qingdai quyu shehui jingji yanjiu* (Regional social economy in the Qing dynasty), Beijing: zhonghua shuju, 1992.

Faure, David. *Huangdi he zuzong, Huanan de guojia yu zongzu* (Emperor and ancestor: state and lineage in South China), Translated by Puk Wing−kin, Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe, 2009.

Faure, David. “Foshan heyi cheng zhen? Mingqing shiqi zhongguo chengxiang shenfen de yanbian”(What made Foshan a Town? The evolution of rural−urban identities in Ming−Qing China, in *Mingqing shehui he liyi* (Socity and rituals in the Ming and Qing periods), Beijing：Beijing shifan daxue chubanshe, 2016.

Feuchtwang, Stephan. *Diguo de yinyu: zhongguo minjian zongjiao* (The imperial metaphor: popular religion in China). Translated by Zhao Xudong, Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe, 2008.

Fuma Susumu. *Zhongguo shanhui shantang shi yanjiu* (A study of the history of the Chinese charitable associations and charitable houses). Translated by Wu Yue, Yang Wenxin, Zhang Xuefeng, Beijing: Shangwu yinshuguan, 2005.

Luo Yixing. “Mingmo Foshan de shehui maodun yu xinxing shishen jituan de quanmian zhengdun” (Social conflicts in Foshan at the end of the Ming dynasty and the comprehensive rectification of the emerging gentry group). *Guangdong shehui kexue* (Social Sciences in Guangdong) 5 (1992).

Luo Yixing. *Mingqing Foshan jingji fazhan yu shehui bianqian* (Economic development and social changes in Foshan during the Ming and Qing dynasties). Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe, 1994.

Prasenjit, Duara. *Wenhua quanli yu guojia, 1900−1942 de huabei nongcun* (Culture, power, and the state: rural North China, 1900−1942), Translated by Wang Fuming, Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe, 1995

Tohru Inoue. “Mingdai Guangdong de chengshi yu rujiaohua” (Urbanism and confucianism in Ming dynasty Guangdong). *Chuantong zhongguo jikan* (Journal of Historical China Studies) 5 (2008).

Xiao Haiming. *Zhongshu yu xiangzheng: Foshan zumiao de lishi, yishu yu shehui* (Pivot and symbol, history, art and society of the Ancestral Temple in Foshan). Beijing: Wenwu chubanshe, 2009.

Yu Qingliang. "Mingdai de Pu、Jing、She hanyi kaobian: yi Fujian diqu weili" (An examination of the meanings of "Pu", "Jing" and "She" in the Ming dynasty: Fujian region as an example).in *Shijie dabianqian shijiao xia de mingdai zhonguo, guoji xueshu yantaohui lunwenji*, Changchun, 2011.

Zheng Zhenman. "Shenmiao jidian yu shequ kongjian zhixu: Putian Jiangkou pingyuan de lizheng" (Temple rituals and community spatial order: examples from the Jiangkou Plain in Putian), in *Xiangtushehui de zhixu、gongzheng yu quanwei*, Beijing: Zhongguo zhengfa daxue chubanshe, 1997.

Charitable Granaries, Ancestral Temples and Local Philanthopy in Foshan in the Qing Dynasty

ZHANG Peiguo (Department of History, Shanghai Jiao Tong University; peiguo66@sjtu.edu.cn)

CHEN Xina (Tourism and History School, Zhaoqing College; Chenxina@zqu.edu.cn)

Abstract: In the town of Foshan in the Qing Dynasty, the charitable granary undertook most of the local philanthropy and became a "charity consortium" in the regional society. The operation of the charitable granary in Foshan was not a simple transplantation of the principle of clan lineage public property rotation, instead it integrated the Jiushe, Batu and Ershiqipu ancestral temples into the management of the charitable granary. The management of the charitable granary strove to eliminate the powerful families' occupation of the charitable granary's public property, so that the charitable granary became "the mother of local philanthropy" in Foshan. In terms of social connections, the ancestral temples centering on the belief of the Beidi, both spatially and symbolically, became the glue of public administration in Foshan.

Keywords: charitable granary, ancestral temple, Ershiqipu, local benevolence